

Ryôsuke Ohashi

Die »Phänomenologie des Geistes«
als Sinneslehre

VERLAG KARL ALBER 

Über dieses Buch:

Die phänomenologische Interpretation der *Phänomenologie des Geistes* als Sinneslehre ergibt, dass sich die äußere Tragweite des Sinnlichen über das Ganze der *Phänomenologie des Geistes* erstreckt. Dementsprechend werden auch die inneren Tiefenschichten des Sinnlichen, die den jeweiligen Stufen der Phänomenologie des Geistes entsprechen, hervorgehoben. Ein neuer Sinnhorizont des »Gemeinsinnes«, der »Sympathie« und der sittlich-religiösen »Gesinnung« wird dadurch erschlossen. Die tiefste Innenschicht des Sinnlichen, die dem »absoluten Wissen« als dessen Element zugrunde liegt, lässt sich schließlich an die mahayana-buddhistische Idee der »Compassion« anknüpfen. Worum es in dieser Untersuchung geht, ist neben einer neuen Interpretation der *Phänomenologie des Geistes* die »Phänomenoetik der Compassion«, wie der Autor sie ausgehend von der genannten mahayana-buddhistischen Idee seit Jahren zu entwerfen versucht hat. Indem der Autor das großartige Werk Hegels »mit Hegel anders als Hegel« liest, wird sein Entwurf hier einen Schritt weiter gebracht.

Über den Autor:

Ryôsuke Ohashi, geboren 1944, Studium an der Universität Kyôto, Promotion in München, Habilitation in Würzburg. 1990 vom Bundespräsidenten mit dem Siebold-Preis ausgezeichnet. Seit der Emeritierung an der Universität Osaka 2006 hat er den Lehrstuhl für Philosophie an der buddhistischen Ryûkoku Universität in Kyôto inne.

Ryôsuke Ohashi

Die »Phänomenologie des Geistes« als Sinneslehre

Hegel und die
Phänomenoetik der Compassion

Verlag Karl Alber Freiburg/München

Gedruckt mit freundlicher Unterstützung
der Alexander von Humboldt-Stiftung

Gedruckt auf alterungsbeständigem Papier (säurefrei)
Printed on acid-free paper

Originalausgabe

Alle Rechte vorbehalten – Printed in Germany
© Verlag Karl Alber GmbH Freiburg / München 2009
www.verlag-alber.de
Satz: SatzWeise, Föhren
Druck und Bindung: AZ Druck und Datentechnik, Kempten
ISBN 978-3-495-48376-3

Inhalt

Einführung: Zu den Tiefenschichten des Sinnlichen	9
1. »Sehen« und »Sich-sehen-lassen«	9
2. »Hören« und »Sich-hören-lassen«	14
3. »De Anima« von Aristoteles	18
4. Der »Gemeinsinn« bei Descartes	24
5. Die Tiefenschicht des Gemeinsinnes – Mit Hegel anders als Hegel	31
I. Teil:	
Tragweite des Sinnlichen in der <i>Phänomenologie des Geistes</i>	37
1. Die äußere Tragweite des Sinnlichen	39
2. Einblick in das Gesamtgefüge der <i>Phänomenologie des Geistes</i>	47
3. Der neue Sinnhorizont des Gemeinsinnes: <i>sensus communis non-communicationis</i>	52
II. Teil:	
Phänomenologie des Geistes als Sinneslehre	57
1. Bewusstsein – Meldung des Sinnlichen im Wissen	57
1.1. Sinnliche Gewissheit	57
1.2. Die Wahrnehmung	63
1.3. Der Verstand	66
2. Selbstbewusstsein – Horizonsöffnung des Gemeinsinnes	70
2.1. Herr und Knecht	72
2.2. Das unglückliche Bewusstsein	76
3. Vernunft – »Sym-pathie« als der verinnerlichte Gemeinsinn	81
3.1. Beobachtende Vernunft – Leiblichkeitsaspekt des Sinnlichen	84
3.1.1. »Das Äußere ist der Ausdruck des Inneren«	84

3.1.2. Die Beobachtung der Natur und des Selbst-
bewusstseins 86

3.1.3. Einschlag des Schädels 90

3.2. Tätige Vernunft – Vom Gemeinsinn zur »Sym-pathie« 91

3.2.1. Der Fall »Faust« 91

3.2.2. Das Gesetz des Herzens und die »Sym-pathie« . 95

3.2.3. Das Pathos der Tugend 100

3.3. Gesetzgebende und gesetzprüfende Vernunft –
Die »Gesinnung« als Tiefenschicht des Sinnlichen . . 103

3.3.1. Das geistige Tierreich als das geistige Reich des
Sinnlichen 103

3.3.2. Gesunde Vernunft 108

3.3.3. Sittliche Gesinnung 112

4. Geist – Das Sinnliche auf der Ebene des Sittlichen 112

4.1. Der sittliche Geist – Das Pathos als die Erschlossenheit
der Welt 114

4.1.1. Die Sym-pathie als das Weltgefühl 114

4.1.2. Das notwendige Fehlen der Sym-pathie in der
herrschaftlichen Gewalt 117

4.1.3. Das Sinnliche als das Weltpathos 119

4.2. Der sich entfremdete Geist – Die ungesam-
gemeinsame Sym-pathie 122

4.2.1. Das Pathos der Entfremdung 122

4.2.2. Die ungesamgemeinsame Sym-pathie 126

4.2.3. Der Kampf der Aufklärung mit dem
Aberglauben 129

4.2.4. Die Paradoxie der absoluten Freiheit 134

4.3. Der seiner selbst gewisse Geist –
Die Sym-pathie mit dem absolut Anderen 138

4.3.1. Die moralische Weltanschauung 138

4.3.2. Gewissen 142

4.3.3. Schöne Seele 146

5. Religion – Sym-pathie in der unendlichen Differenz von
Gott und Mensch 150

5.1. Stelle und Bedeutung der »Religion« 150

5.2. Offenbare Religion 155

5.3. Das Gefühl »Gott ist gestorben« 158

6. Absolutes Wissen – Lassen und Gelassenheit des Pathos . . 161

6.1. Die Form des »Selbst« 161

6.2. Die Aufhebung der Zeit 165

6.3. Die Aufhebung des Sinnlichen 168

Schlussüberlegung:
Gegenwart der »Phänomenoetik der Compassion« 175

Nachwort 185

Literaturverzeichnis 187

Einfache Zahlen in Klammern verweisen auf die Seitenzahlen der *Phänomenologie des Geistes*, Band 3 der Ausgabe: G. W. F. Hegel, *Werke in zwanzig Bänden*, herausgegeben von E. Moldenhauer und K. M. Michel, Frankfurt 1969 ff.

»Wir sind Ein denkendes sensorium commune,
nur von verschiedenen Seiten berührt – da liegt
die Erklärung«

Johann Gottfried Herder,
Über den Ursprung der Sprache (1772)

Einführung: Zu den Tiefenschichten des Sinnlichen¹

1. »Sehen« und »Sich-sehen-lassen«

Dass man die Dinge »sieht«, kann auch heißen, dass diese Dinge »sich sehen lassen« bzw. »sichtbar werden«. Ob beides einem gleichen Sachverhalt entspricht, ist die Frage.² Ein zunächst grammatisch deutlicher Unterschied liegt darin, dass das Subjekt im letzteren Fall nicht der »Mensch«, sondern die »Dinge« sind. Dieser Unterschied ist auch im Englischen zwischen den Ausdrücken »see« und »comes into sight«, im Französischen zwischen »voir« und »être en vue« festzustellen. Die

¹ Das Thema »Tiefenschichten des Sinnlichen« steht zunächst nahe zu dem Thema »Tiefendimensionen des Ästhetischen«, wie der Titel des I. Bands der zweibändigen und feinsinnigen Arbeit von Rudolf zur Lippe, *Sinnesbewusstsein. Grundlegung einer anthropologischen Ästhetik*, Hohengehren 2000, lautet. Zur Lippe untersucht die biologischen, paläontologischen, embryologischen und psychologischen Grundlagen des Ästhetischen, was kurz als »anthropologische« Sinneslehre bzw. Ästhetik gilt. Die im vorliegenden Buch gemeinten »Tiefenschichten des Sinnlichen« verweisen aber ihrerseits, indem sie durch die Auslegung der »Phänomenologie des Geistes« als Sinneslehre herausgestellt werden, letztlich auf die Dimension, in der die »anthropo«-logische Dimension aufgehoben und die Dimension bzw. der Ort des »Absoluten« erschlossen wird, der mit der mahayana-buddhistischen »Compassion« verglichen wird. Diese Blickrichtung sei zum Anfang der Untersuchung als Vorwegnahme der am Ende zu gewinnenden Einsicht bemerkt.

² Die hier angegebenen Ausdrücke »Sehen« und »Sich sehen lassen« sind zunächst die Übersetzungen der japanischen Wendung »miru« und »mieru«. Zu den in diesen Ausdrücken enthaltenen philosophischen Problemen gab es bisher etliche Reflexionen, wie: Hide Ishiguro, »Miru'koto to 'mieru koto«, in: *Shisô*, Vol 600, 1974, S. 43–53; Shôzô Ômori, »oto ga suru« und »miru – kangaeru«, in: *Nagare to yodomi*, Gesammelte Schriften von Shôzô Ômori, Bd. 5, 1999, S. 45–55; Takashi Iida, »Miru« to »mieru«, in: *Iwanami Tetsugaku* 01, Tokio 2008, S. 107–133. Die vorliegende Betrachtung geht zwar auch von diesen Sprachphänomenen aus, aber die Richtung ist anders: Es geht hier darum, die Phänomene als Eingang zu den Tiefenschichten des »Sinnlichen« wahrzunehmen, um schließlich diese Tiefenschicht im Lichte des buddhistischen Begriffs »Compassion« und vice versa zu durchleuchten.

Dinge kommen als Subjekt auch in den reflexiven oder medialen Wendungen vor: »La mer se voit« oder: »Das Meer lässt sich sehen«. Die alltägliche Sprache ist zwar nicht philosophisch, aber sie birgt oft in sich die Seinserfahrung, die der philosophischen Reflexion bedarf. Wie ist es mit dem »Sehen« des Ich und dem »Sich-sehen-lassen« der Dinge?

Gewöhnlich wird das »Sehen« als der bewusste oder unbewusste Vollzug des Gesichtorgans des Menschen verstanden. Dass aber die Erfahrung des »Sehens« sich nicht im bloß organisch-biologischen Wirken des Gesichtssinnes erschöpft, ist in der obigen Seinserfahrung deutlich zu verstehen. Das Subjekt des »Sehens« wird zusammen mit den Dingen, die »sich-sehen-lassen«, in die Umgebungswelt geworfen. In eins mit den Dingen, die sich sehen lassen, geschieht diese Umgebungswelt. Dieses Sich-zeigen der Welt bzw. die Welterscheinung wird am »Sehen/Sich-sehen-lassen« der Dinge in nicht-thematischer Weise erfahren.

Wie wir nachher erörtern werden, wurde die Struktur des »Sehens/Sich-sehen-lassens« als solches Geschehen schon bei Aristoteles grundsätzlich gedacht. Das Sehen bzw. das Sich-sehen-lassen hat die Tiefe und die Tragweite, die sich über die bloße Sinneslehre hinaus an die Seinslehre des Abendlandes und sogar an die christliche Mystik³ anschließt.

Auch im 20. Jahrhundert wird das im Phänomen des Sehens/Sich-sehen-lassens verborgene Problem oft hervorgehoben, wie z. B. in der Phänomenologie von Merleau-Ponty. Er sagt, dass der Gesichtssinn »das Mittel ist, um das Sich-aufreißen des Seins (la fission de l'Être) von innen her zu bezeugen«. ⁴ Sein Wort verrät die Ansicht, dass der Gesichtssinn dem Geschehen des Sich-zeigens der Welt als dessen inniger Strukturmoment zugehört und so auch zum Aufriss des Seins gehört. Der Gesichtssinn selber gilt bei ihm als ein Ort des Aufrisses des Seins. Merleau-Ponty entwickelte diesen Gedanken vor allem am

³ Bei Meister Eckhart gibt es viele Stellen, an denen er anhand des »Sehens« der Dinge mit den Augen das Sehen Gottes (genitivus subjectivus und objectivus) beschreibt. Dies ist nicht als bloßes Gleichnis zu verstehen. Vgl. *Deutsche Mystiker des vierzehnten Jahrhunderts*, Bd. 2: *Meister Eckhart*. Hrsg. von Franz Pfeiffer, Leipzig 1857, Nachdruck: Aalen 1962, S. 59. Ebenso kann das Wort: »Herr, in deinem Licht werden wir das Licht erschauen« zu den Beispielen gezählt werden. In: *Meister Eckharts Schriften und Predigten*, hrsg. von Hermann Büttner, Jena 1923, Bd. 1, S. 200.

⁴ Maurice Merleau-Ponty, *L'oeile et l'esprit*, Paris 1964, S. 81.

Beispiel der Erfahrung des Gesichtssinnes des Malers als Erklärung dieses Sinnes. Es ist zwar nicht zu übersehen, dass er die anderen sinnlichen Empfindungen verhältnismäßig zu wenig beachtete,⁵ aber innerhalb des beschränkten Umkreises stellte er das Geschehen des »Sich-zeigens der Welt« am Gesichtssinn phänomenologisch heraus und leitete die Umwendung der Perspektive ein, den Gesichtssinn nicht vom »Individuum«, sondern vom »Sein« bzw. von der »Welt« her zu begreifen.

Das »Sich-zeigen der Welt« geschieht zwar zunächst an dem Ort des »Sinnlichen«, aber die »Welt« als solche bleibt kein bloß sinnliches Phänomen; sie als der unser ganzes Sein umschließende Ort wird auch in der Tiefe des Inneren von uns empfunden und erschlossen, dementsprechend wird das Sinnliche selber durch die Oberfläche der sinnlichen Empfindungen hindurch zu den verinnerlichten Stimmungen bzw. immer tieferen Gefühlen verwandelt. Ein phänomenologischer Aufweis dieser Welterschlossenheit ist beispielsweise bei Heidegger zu finden, der die »Befindlichkeit« als eine Seinsweise des Menschen angab und die Erschlossenheit der Welt in der »Gestimmtheit« suchte. Die Stimmung hieß bei ihm nicht der bloß innere Zustand des Menschen, sondern eine Seinsweise des menschlichen »Daseins« als die Erschlossenheit der »Welt«. ⁶ Diese Seinsweise des Daseins zeigt sich schließlich als der existentielle Modus der »vorlaufenden Entschlossenheit zum Tod«. Zwischen diesem Modus und der äußerlichen Sinneswahrnehmung gibt es freilich einen großen Dimensionsunterschied, aber eben dies besagt, dass das Sinnliche das ist, was sich immer vertieft und verschiedene Tiefenschichten hat.

Das »Sehen/Sich-sehen-lassen« kann sich als der optische Aspekt dieses Sich-zeigens der Welt verstehen lassen. Es enthält die Dynamik der »Vertiefung« bzw. »Verinnerlichung« der Erfahrung des Gesehenen und des Sehens. So werden wir von einem Meisterwerk der Malerei, das wir sehen, bewegt. Dementsprechend zeigt sich das Bild, das »sich sehen lässt«, je innerlicher das Sehen des Betrachters wird, in

⁵ Das Übergewicht des »Gesichtssinnes« in der Wahrnehmungslehre von Merleau-Ponty änderte sich nicht bis zu seinem Nachlass »*Le visible et l'invisible*« (1959–60). Dies deutet an, dass seine »Phänomenologie der Wahrnehmung« trotz aller Radikalität und des reichlichen Gehaltes im Grunde innerhalb der Platonischen Tradition des »Sehens« geblieben ist.

⁶ Martin Heidegger, *Sein und Zeit*, 1927, Martin Heidegger Gesamtausgabe, Bd. 2, Frankfurt a. M., 1977, §29.

seiner Tiefenschicht. Das Werk zeigt sich bald als ein »natural subject matter« mit Linien und Farben, bald auf der Ebene der »iconography« als »conventional subject matter«, das die im Werk dargestellte Erzählung oder Allegorie erkennen lässt, oder gar auf der Ebene der »iconography in a deeper sense« als Ausdruck der symbolischen Werte.⁷ Es ist ebenfalls leicht vorstellbar, dass die Stimmungen und die Gefühle nicht bloß als introjektiv-psychologische Phänomene, sondern als atmosphärische Elemente des Sich-zeigens der-Welt⁸ zu interpretieren sind.

Das »Sehen« wird, wenn es auf diese Weise in immer tieferer Schichten aufgeschlossen wird, am Ende zu einer existenziellen Wendung führen. So wird das »Sehen Gottes« bei Meister Eckhart, wie es in Anm. 3 angegeben wird, an anderen Stellen wie folgt formuliert: »Das Auge, mit dem mich Gott sieht, ist das Auge, mit dem ich ihn sehe.«⁹

⁷ Vgl. Ervin Panofsky, *Studies in Iconology. Humanistic Themes in the Art of the Renaissance*, Oxford UP, 1939, S. 5f., S. 14f.

⁸ In dieser Richtung ist die »Neue Phänomenologie« einzuschätzen, wie sie im umfangreichen »System der Philosophie« von Hermann Schmitz, vor allem im III. Band, 2. Teil: *Der Gefühlsraum*, 2. Auflage, Bonn 1981, entwickelt wird. Schmitz zeigt, dass das Gefühl und die Stimmung, somit die Atmosphäre überhaupt, nicht bloß das Phänomen der psychologischen »Introjektion«, sondern der Ausdruck der Welt ist. Insofern stimmt seine Ansicht mit der im vorliegenden Buch überein. Seine breite Perspektive ist sicherlich anzuerkennen, aber man vermisst oft sehr den Einblick in die »Tiefe« der Phänomene von Atmosphäre und Gefühle. Wenn er z. B. von der »Abgründigkeit« der Gefühle redet (vgl. *ibid.*, S. 264f.), so meint er mit der Abgründigkeit letztlich die grundlose Unbestimmtheit der Quelle der Gefühle, was mit der »Windnatur« verglichen wird, und nicht die grundlose Tiefe des Gefühls selbst. Wenn er das religiöse Gefühl behandelt (vgl. H. Schmitz, *System der Philosophie*, Dritter Band, 4. Teil: *Das Göttliche und der Raum*, Bonn 1977), so geht es »darum, unwillkürliche Evidenzen aufzudecken, die das Vorkommen von Göttlichem so bezeugen, dass sich der Betrachtende ihrem Zeugnis bei eindringlicher Vertiefung nicht im Ernst entziehen kann« (*ibid.*, S. 3). Statt also in die Tiefe der religiösen Erfahrung hineinzusehen, will seine Neue Phänomenologie diese Erfahrung als Phänomene der Atmosphäre von außen her erklären. Eine grundsätzlich kritische Überprüfung, ob und inwieweit die »Neue Phänomenologie« im Hinblick auf die lange Tradition der abendländischen Metaphysik »neu« sei, wird von Wolfhart Henckmann in: »*Atmosphäre – Stimmung – Gefühl*« (jap.), in: *Karista. Forschung zur Ästhetik und Kunstlehre* (jap.), 2007, No. 14, S. 20–75 vorgelegt.

⁹ Das vollständige Zitat Hegels lautet: »Das Auge, mit dem mich Gott sieht, ist das Auge, mit dem ich ihn sehe; mein Auge und sein Auge ist eins. In der Gerechtigkeit werde ich in Gott gewogen und er in mir. Wenn Gott nicht wäre, wäre ich nicht; wenn ich nicht wäre, so wäre er nicht. Dies ist jedoch nicht Not zu wissen, denn es sind Dinge, die leicht missverstanden werden und die nur im Begriff erfasst werden können« (Hegel, *Vorlesungen über die Philosophie der Religion*, Erster Teil. Der Begriff der Religion,

Hegel zitiert ein anderes, aber inhaltlich gleiches Wort in seinen »Vorlesungen über die Philosophie der Religion«. ¹⁰ Dazu ist noch der japanische Philosoph Kitarô Nishida zu zitieren: »Das Sehen heißt eine Wendung der Seinsweise des Selbst, und ist dasselbe mit der Bekehrung«. ¹¹ Das Sehen in diesen Fällen bedeutet nicht, dass man etwas Gegenständliches sieht, aber auch nicht, dass man sich selbst im Inneren reflexiv sieht. Es weist auf die Sachlage hin, dass das Subjekt des Sehens, indem es seine Subjektivität beibehält, in dessen Grund durchbrochen und zum »Kein-Subjekt« bzw. »Kein-Ich« wird, was aber keine ohnmächtige Ichlosigkeit bedeutet, sondern heißt, dass erst in dieser Abgründigkeit des Kein-Ich das von der Ichheit befreite Ich besteht. Das »Ich sehe« wird dort eins mit dem »Kein-Ich sieht«. Der paradoxe Sachverhalt: »Es gibt kein Ich, das sieht. Deshalb sehe ich«. Keiji Nishitani, der das Verhältnis von Gott und Mensch bei Eckhart als die »noetische Vereinigung« in der Tätigkeit des »Sehens« begriffen hat, erklärt, dass diese noetische Vereinigung, wenn sie eigens auf die Menschenseite bezogen wird, der Sachverhalt bedeutet, »dass das Sehen und das Nicht-sehen, diese widersprüchlichen Zustände eins werden«. ¹² Das von ihm gemeinte »Nicht-sehen« ist das »Sehen« vom »Kein-Ich«.

Das oben Gesagte verbindet sich mit der entscheidenden Aussicht des vorliegenden Buches, dass das »Sinnliche« als der Ort des Sich-zeigens der Welt schließlich mit dem »Großen Mitgefühl« (Compassion) des Mahayana-Buddhismus im Einklang steht. Wenn diese Aussicht philosophisch begründet und phänomenologisch entwickelt wird, so könnte die Compassion, die bisher in dem Rahmen der buddhistischen Lehre verschlossen und dogmatisiert worden war, von diesem Rahmen befreit und im Denken inmitten der gegenwärtigen Welt eine belebende Wirkung haben. Dies bleibt im Moment nur eine Ahnung. Das vor-

Werke, Bd. 6, S. 209. Die dieser Übersetzung ungefähr entsprechende Stelle findet sich in: *Meister Eckhart Werke*, Josef Quint/Niklaus Largier et al., I, Frankfurt am M. 1993, S. 148, 31–34. Weitere, mehr oder weniger verwandte Ausdrücke, finden sich bei Eckhart in dessen Deutschen Predigten »Qui audit me«, »Justus in perpetuum vivet«, »Beati pauperes spiritu« (Vgl. *Meister Eckeharts Schriften und Predigten*, hrsg. V. Büttner, 1903).

¹⁰ Hegel zitiert eine andere, aber inhaltlich gleiche Stelle in seinen Vorlesungen über die Philosophie der Religionen. Frankfurt am Main 1969, S. 209.

¹¹ Gesammelte Werke Kitarô Nishidas, 4. Aufl., Bd. 11, S. 424/5.

¹² Keiji Nishitani, *Was ist Religion?* Vom Verfasser autorisierte deutsche Übertragung von Dora Fischer-Barnicol, 2. Auflage 1986, S. 243.

liegende Buch ist ein Versuch, diese Ahnung schrittweise zu belegen. Dieser Versuch ist nicht ohne Vorgänger. Die Philosophie des »absoluten Nichts« bei Nishida und die der »Leere« bei Nishitani gelten als Beispiele dafür. Hier kann noch weiter zurückgegangen werden. In der Sinneslehre von Aristoteles, die nichts mit dem Mahayana-Buddhismus zu tun hat, findet man eine tief fundierende Reflexion dieses Problems, und die *Phänomenologie des Geistes* von Hegel, die im vorliegenden Buch vorrangig thematisiert wird, bietet einen ausgezeichneten Ansatzpunkt. Jedoch, bevor wir auf diese Werke eingehen, ist noch die vorbereitende Betrachtung weiter fortzusetzen.

2. »Hören« und »Sich-hören-lassen«

Wie es die Erfahrung gibt, dass etwas »sich sehen lässt« bzw. »in die Sicht kommt« oder »sichtbar wird«, so gibt es auch die Erfahrung, dass etwas »sich hören lässt« bzw. »zu hören ist«. Von der ichlichen Erfahrung her betrachtet, wird das »Ich höre« als fundamental empfunden. Aber oben wurde erörtert, dass das ichliche Bewusstsein auf dessen Abgründigkeit hin durchbrochen werden kann, so dass das Ich von dieser Abgründigkeit her begriffen wird. In dieser Sicht ergibt sich, dass ich, bevor ich etwas höre, in die Welt geworfen worden sein muss, in der dieses Etwas hörbar wird. Dort ist das »Sich-hören-lassen« als geschehendes Sich-zeigen der Welt ursprünglicher bzw. früher.

Um hier die Einsicht von Aristoteles, die wir nachher ausführen werden, vorwegzunehmen, so lautet sein Wort: »Die Wirklichkeit des Wahrnehmbaren (τοῦ αἰσθητοῦ) und der Wahrnehmung (τῆς αἰσθησεως) ist ein und dieselbe, ihr Sein (τὸ εἶναι) ist aber nicht dasselbe, z. B. der wirkliche Schall und das wirkliche Gehör. Es ist möglich, Gehör zu besitzen und doch nicht zu hören, und was Schall besitzt, schallt nicht immer. Wenn aber, was zu hören vermag, wirkt, und was zu schallen vermag, schallt, dann ist zugleich das wirkliche Gehör und der wirkliche Schall da, und man möchte sagen, das eine sei Hören, das andere Schallen.«¹³ Dass ein Geräusch »hörbar wird« und dass »ich

es höre«, geschieht zugleich, und dies bildet das »Geschehnis eines Geräusches«. Dies heißt wiederum, dass das »Hören« der Ort ist, an dem das Geschehnis eines Geräusches »sich zeigt«. Vom Subjekt des Hörenden her gesagt, bedeutet es, dass das Subjekt »das Sich-aufreißen des Seins vom Geräusch von innen her bezeugt«, so dass ich dem Geschehen des Tones innig zugehöre, und dies bedeutet, dass »ich den Riss des Seins von innen her bezeuge«.

Um der Vorsichtigkeit willen ist zu bemerken, dass dieses Geschehen des Tones nicht durch Psychologie erklärt werden kann, die davon ausgeht, dass das in den Gegenstand projizierte subjektive Gefühl mit der objektiven Eigenschaft des Gegenstandes identisch ist. Dies wurde einst von Moritz Geiger in seinem Buch *Die Bedeutung der Kunst. Zugänge zu einer materialen Wertästhetik* dargestellt.¹⁴ In seiner psychologischen Kunstphänomenologie wird aber die Dimension des »Sich-zeigens der Welt« nicht berührt, weil sie von der Annahme der Projektion des subjektiven Gefühls in die Gegenstandswelt ausgeht.

Das Geschehen »ein Geräusch ist zu hören« oder »ein Geräusch lässt sich hören«, das strukturell dem Geschehen »ich höre ein Geräusch« vorausgeht, ist der akustische Eingang des Sich-zeigens der Welt, das in sich die immer tieferen Schichten hat. Aber dieser Eingang

übersetzte, sind vermerkt. Da das griechische Wort »αἰσθήσις« von Theiler bald mit »Empfindung«, bald mit »Wahrnehmung« übersetzt wird, so werden im Folgenden auch diese Begriffe je nach Kontext gemischt verwendet.). Gegen die These des Verfassers, dass »hörbar werden« ontologisch früher sei als »ich höre«, womit der Vorrang der Dimension des »Sich-zeigens der Welt« gemeint ist, könnten Einwände erhoben werden. Denn Aristoteles schreibt kurz danach, dass »die Wirksamkeit des Wahrgenommenen (αἰσθητόν) und die des Wahrnehmungsfähigen (αἰσθητικόν) im Wahrnehmungsfähigen (αἰσθητικόν)« (426a11–12) ist, und man kann diesen Satz zunächst so verstehen, dass Aristoteles doch das subjektive Vermögen der Wahrnehmung zum Ausgangspunkt nimmt. Aber dabei ist Vorsicht geboten. Denn die vorher zitierte Stelle sagt eindeutig, dass eben dieses sonst zuerst als bloß subjektiv aussehende Vermögen nicht ohne Zusammenspiel mit der »Wirklichkeit des Wahrnehmbaren« ist, während für die neuzeitlich-transzendente Bewusstseinsphilosophie die Annahme der »Wirklichkeit« des Gegenstandes die Vernichtung ihrer Grundposition bedeutet. Was mit dem obigen Satz gemeint wird, ist, wie im Folgenden erörtert wird, dass das zuerst als bloß subjektive aussehende Wahrnehmungsvermögen in Wirklichkeit der *Zwischenbereich* zwischen dem Wahrnehmungsvermögen und dem Wahrnehmbaren ist. Dieses »Zwischen«, die Mitte, ist, wie ebenfalls im Folgenden interpretiert werden wird, in der Aristotelischen Sinneslehre von zentraler Bedeutung.

¹⁴ Vgl. Moritz Geiger, *Die Bedeutung der Kunst. Zugänge zu einer materialen Wertästhetik*, hrsg. von Klaus Berger und Wolfhart Henckmann, München 1976.

¹³ Aristoteles, *De Anima*, 425b26–426a1. (Übersetzung nach der Ausgabe: Willy Theiler, *Aristoteles. Über die Seele*, 2., durchgesehene Auflage, Berlin 1966. Im Folgenden wird Aristoteles nach dieser Ausgabe zitiert. Die Einsetzung des griechischen Terminus in Klammern stammt vom Verfasser. Die Stellen, die der Verfasser anders als Theiler

wird gewöhnlich verdeckt. Denn das Geschehen »ein Geräusch ist zu hören« wird im Alltag von morgens bis abends ständig erfahren und ist so selbstverständlich, dass es kaum bewusst vernommen wird. Wenn aber diese vor-bewusste bzw. bewusst-lose Seinsweise in gewissem Sinne als gemeinsam mit dem sog. »Kein-Herz« begriffen wird, das durch die Befreiung von der Bindung der Ichheit erreicht wird, so ist umgekehrt eben in dieser Seinsweise die ursprüngliche Selbstheit des Ich zu erkennen, die vor aller phänomenologischen Analyse des Ich-Bewusstseins liegt.

Wenn es sich so verhält, so ist auch im Fall des »Hörens« genau wie des »Sehens« anzunehmen, dass es sich an eine existenzielle Wendung des menschlichen Subjektes anschließt. Das vorhin zitierte Wort Nishidas kann wiederholt werden, indem das »Sehen« mit dem »Hören« ersetzt wird: »Das Hören in diesem Fall bedeutet nicht, dass man etwas Gegenständliches im Draußen hört. Unser Selbst kann sich selbst nicht hören, so wenig wie das Ohr sein Hören nicht hören kann. Das Hören kann eine Wendung der Seinsweise des Selbst bedeuten, und ist dasselbe mit der Bekehrung«. ¹⁵ In der Tätigkeit des »Hörens« ist die Dimension des »Nicht-Hörens« enthalten. Wenn Augustinus fragt, wer das am Anfang der Schöpfung ausgesprochene Wort Gottes gehört hat, ¹⁶ dann muss diese Dimension des Nicht-Hörens enthalten sein. Denn eine Stelle im Alten Testament, an die Augustinus an dieser Stelle gedacht haben dürfte, lautet: »ohne Sprache und ohne Worte; unhörbar ist ihre Stimme. Ihr Schall geht aus in alle Lande und ihr Reden bis an die Enden der Welt«. ¹⁷ Die unhörbare Stimme hören muss heißen, dass das Wort Gottes im »Nicht-Hören« sich hören lässt, indem das hörende Ich ich-los und »Kein-Ich« wird. Diese Welt- und Selbsterfahrung ist nicht als eine bloß mystische Erfahrung vorzustellen; sie muss in der Erfahrung »ein Geräusch ist zu hören« oder »ein

¹⁵ Diese Umformulierung befremdet nicht, wenn daran eingesehen wird, dass Nishidas Philosophie sich nicht nur mit dem Zen-Buddhismus verbindet. Er selber wurde in einer Familie geboren, in der die Eltern Gläubige der Sekte des Reinen Landes waren. Er selber war vertraut mit dieser Richtung. In dieser Sekte ist der Begriff des »Hörens« von großer Bedeutung. »Das Dharma hören« heißt dort die Grundhaltung der Gläubigen, die täglich Sutras lesen und Predigten zuhören. Nishida wäre deshalb nicht dagegen, in seinem Wort das »Sehen« mit dem »Hören« zu ersetzen.

¹⁶ Augustinus, *Civitas Dei*, Bd. 11, Kap. 4, 1.

¹⁷ *Psalmen*, 19.4.

Geräusch lässt sich hören« als deren Tiefenschicht schon enthalten sein.

Wenn im Gehörsinn die oben genannte Tiefenschicht geborgen ist, so muss dasselbe auch vom Geruchssinn, Geschmackssinn, Tastsinn usw. gesagt werden. Hier sei aber auf eine ausführliche Betrachtung verzichtet und die Darstellung auf das Nötige beschränkt.

Bei diesen Sinnen hat man prinzipiell gleiche Ausdrücke, in denen Dinge das Subjekt sind: »Die Küche riecht«, »der Salat schmeckt«, »dieser Dorn tut mir weh«, usw. Der Mensch ist in den Ort geworfen, in dem *sich* erst die mit diesen Ausdrücken gemeinten Dinge in der subjektiven Sinnesempfindung *zeigen*. Das Subjekt der Sinnesempfindung ist meistens am Anfang unmittelbar eins mit diesem Geschehen, wird aber ebenfalls meistens im nächsten Augenblick zum Subjekt der Beurteilung. Wenn das Geschehen selber einen geistigen Charakter hat, vertieft sich auch das Sinnliche zur innerlichen Geistigkeit. Um es mit einem Sprung zu sagen, ist ein »Weg« im fernöstlichen Sinne in seinen Tiefendimensionen zu antizipieren, wie der »Duftweg« als die Übung der Vernehmung von feinen Gerüchen oder der »Genussweg der Feinkost« als Weg, auf dem man den Feinsinn trainiert, den Geschmack der Feinkost zu vernehmen. Das »Berühren« kann als Tastsinn im übertragenen Sinne, als das Ergreifen bzw. Ergriffenwerden von einem Ding, verstanden werden. Alle Ausdrücke deuten an, dass die sinnliche Erfahrung durch eine existentielle Wendung oder Kehre zu der Erfahrung wird, in der die Ichheit des menschlichen Subjekts zunichte geht und zum »Nichts« wird. Im Sutra »*Hannya-Shingyô*« (*Sutra des Herzens der tiefen Weisheit*), in der der mahayana-buddhistische Gedanke in konzentrierter Form zusammengefasst wird, kommt das Wort vor: »Es gibt kein Auge, kein Ohr, keine Nase, keine Zunge, keinen Leib, kein Bewusstsein; es gibt keine Farbe, keine Stimme, keinen Duft, keinen Geschmack, kein Gefühl, kein Dharma«. Diese Weise des Sich-zeigens der Welt darf als dieselbe Sache verstanden werden, die Nishitani vorhin mit dem »Nicht-Sehen« als die Wesensnatur des »Sehens« erörterte.

Das oben Gesagte ist weiterhin nicht als die speziell buddhistische Erfahrung, sondern auch als das Wesentliche der religiösen Erfahrung überhaupt zu verstehen. So wird z. B. im 1. Korintherbrief von Paulus gesagt: »Denn so oft ihr von diesem Brot esset und von diesem Kelch trinket, sollt ihr des Herrn Tod verkündigen, bis dass er kommt« (11.26). Wenn dieses Wort vom dogmatischen Rahmen befreit und rein

sachlich aufgenommen wird, so deutet es an, dass das Trinken und Essen überhaupt nicht nur die bloße Aufnahme der Nahrung zum Zweck des Lebens auf der biologischen Ebene bleibt, sondern auch die geistige Tat der menschlichen Existenz sein kann.

3. »De Anima« von Aristoteles

In der langen Geschichte der Philosophie hat es für solch ein fundamentales Problemgebiet natürlich zahlreiche Denkversuche gegeben, so dass allein der Überblick über diese Forschungsgeschichte einen umfangreichen Artikel beanspruchen würde. Aber auch ohne diesen Überblick darf man sicherlich sagen, dass »De Anima« von Aristoteles der Archetyp bzw. der Ausgangspunkt der Sinneslehre ist und als das Werk gilt, das den seitherigen Sinneslehren als Maß dient. So ist auch hier dieses maßgebende Werk heranzuziehen, wobei das »Sich-zeigen der Welt« durchgehend der Fokus der Betrachtung bleibt.

Das Buch »De Anima« enthält die Lehre von der Empfindung (Sinnlichkeit), Einbildung und Vernunft. Die Empfindungslehre zeichnet sich in unseren Augen darin aus, dass sie in der sonst als passives Vermögen angenommenen Empfindung eine Bewusstseinstätigkeit bzw. eine gewisse Aktivität herausfindet. Hegel weist darauf hin, dass die Rezeptivität der Empfindung bei Aristoteles nicht nur als Passivität, sondern auch als Aktivität des Erkennens zu begreifen und dies »der ganz richtige Standpunkt der Empfindung« ist.¹⁸ Da sich eben diese Einschätzung auch in Hegels eigener Auffassung vom Sinnlichen in der *Phänomenologie des Geistes* spiegelt und die Ansicht über das geistige Element des Sinnlichen im vorliegenden Versuch von fundamentaler Bedeutung ist, sollte die Aristotelische Sinneslehre etwas ausführlicher verfolgt werden.

Eine zentrale Einsicht seiner Sinneslehre ist im folgenden Satz zu erblicken: »Denn die Wirksamkeit des Wirkungsfähigen (τοῦ ποιητικοῦ) und Bewegungsfähigen (τοῦ κινητικοῦ) findet sich in dem (die Einwirkung) Erleidenden (ἐν τῷ πάσχοντι)«. ¹⁹ Dies heißt, dass die sonst als subjektiv angesehene Empfindung in Wirklichkeit das »Zwischen« (Mitte) zwischen dem Gegenstand der Empfindung und dem

Empfindungsvermögen ist. In diesem Zwischen ist die Empfindung zwar unmittelbar zusammen mit dem Gegenstand der Empfindung, aber dennoch in der Weise der Fusion, so, dass ein prinzipieller Abstand zwischen ihr und dem Gegenstand beibehalten wird. Einen Baum unmittelbar empfinden, egal ob im Gesichtssinn, Geruchssinn, Tastsinn usw., bedeutet nicht, materiell zu diesem Baum zu werden. Dort wird der Baum immer als »Gegenstand« bzw. als das »Andere des Empfindenden« wahrgenommen, und dies bedeutet wiederum, dass in der Empfindung ein »Abstand« in der Unmittelbarkeit der Empfindung enthalten ist. Eben dieser Abstand ist zugleich das oben genannte »Zwischen«. Darum stellt Aristoteles die Frage, wieso die Pflanze, obwohl sie von der Umgebung verschiedene Wirkungen erleidet, nichts empfindet. Seine Antwort ist: weil die Pflanze keine »Mitte« (τὸ μεσόθητα) hat.²⁰ Um es mit den bisher verwendeten Worten zu sagen: weil die Pflanze an sich kein Ort für das »Sich-zeigen der Welt« ist. Sie könnte nur dann ein solcher Ort sein, wenn angenommen wird, dass sie sinnliche Empfindung hat.²¹

Die Empfindung bei Aristoteles ist auch in einem anderen Sinne die »Mitte«. Denn das zu Empfindende kann nur dann sinnlich wahrgenommen werden, wenn es sich in einem Zwischenzustand befindet. Weder das allzu laute Geräusch, das den Gehörsinn zerstören kann, noch das allzu Leise kann gehört werden. Das Sonnenlicht kann nicht direkt mit den Augen gesehen werden, so wenig wie das Blinken des Feuerwurms bei Tageslicht sichtbar wird. Nur der Zwischenzustand der Helle ist für die Augen wahrnehmbar. Dies heißt, dass die Sinnesempfindung selber die Mitte zwischen den extremen Polen *ist*, und zwar nicht bloß inaktiv als die Folge der schon vorhandenen Pole, sondern als die aktiv diese voneinander unterscheidende Mitte. »Infolgedessen unterscheidet die Mitte (ἡ μεσότης) das Wahrnehmbare (τὰ αἰσθητά). Denn das Mittlere (τὸ μέσον) ist das Unterscheidende (τὸ κριτικόν)«. ²² Der Akt der Unterscheidung ist weiterhin nicht die bloße

¹⁸ Hegel, *Vorlesungen über die Geschichte der Philosophie*, Werke, Bd. 19, S. 205/206.

¹⁹ Aristoteles, *De anima*, 426a4–5.

²⁰ *Ibid.*, 424b1.

²¹ Wird dieses gesagt, so wird auch eine weitere Frage erhoben werden, nämlich ob dann bei Vögeln, Fischen, Würmern usw. die Sinnesempfindung je der Ort des Sich-zeigens der Welt ist. Die Antwort kann aus der Sinneslehre des Aristoteles nicht direkt hergeleitet werden. Mit ihm könnte nur gesagt werden, dass nur die Sinnesempfindung, die eine gewisse Aktivität der Erkenntnis hat, die »Mitte« im obigen Sinne, somit der Ort des Sich-zeigens der Welt, sein kann.

²² *Ibid.*, 424a5/6. Die Übersetzung des zweiten Satzes wird vom Verfasser geändert.

Scheidung, sondern das Erkennen des gewissen »Verhältnisses« zwischen den beiden Polen. Um das Verhältnis (ὁ λόγος) zu erkennen bzw. zu messen, wird nun ein Maß benötigt. Beim Messen von etwas muss das Selbige von dem, was gemessen wird, verwendet werden. Die Empfindung muss selber das genannte Verhältnis als Maß besitzen. So sagt Aristoteles: »Denn das Wahrnehmungsvermögen (ἡ αἴσθησις) ist eben eine Art Verhältnis«. ²³ So bleibt die Sinnesempfindung als Ort des Sich-zeigens der Welt nicht bloß die Rezeptivität der bloß äußerlichen Empfindung, wie so oft vorgestellt wird, sondern sie hat eine Art Aktivität des logischen Erkennens des Verhältnisses. Es ist dann vorauszusehen, dass sie sich mit dem Gebiet des geistigen Wirkens verbindet.

Als der Zugang von der bloßen Sinnesempfindung zum Geist gilt bei Aristoteles der »Gemeinsinn« (αἴσθησις κοινή). Da dieser Begriff der Schlüssel für das Ganze des vorliegenden Buchs ist, ist er in seinen Grundzügen zu skizzieren. Daraus wird hervorgehen, dass der Gemeinsinn bei Aristoteles wiederum als die »Mitte« bzw. als die tiefere Dimension der Mitte in der Weise der Empfindung aufgefasst werden kann.

Aristoteles weist deutlich darauf hin, dass es nur fünf Sinnesemp-

Theilers Übersetzung lautet: »Denn das Mittlere hat die Fähigkeit zur Unterscheidung«. Die Änderung wird nicht nur deshalb gemacht, weil der Verfasser das originale Wort »τὸ γὰρ μέσον κριτικόν« treuer übersetzen wollte, sondern auch weil er das Wort »das Unterscheidende« (τὸ κριτικόν) später als Terminus nochmals verwendet.

²³ Ibid., 426b3. Wolfgang Welsch weist darauf hin, dass die Bezeichnung der »Mitte« nicht nur auf das »Verhältnis« verweist. »Die μεσότης-Kennzeichnung deutet auf beides: auf den Verhältnis-Charakter sowie die Abhebungs-Leistung des Sinns« (Wolfgang Welsch, *Aisthesis. Grundzüge und Perspektiven der Aristotelischen Sinneslehre*, Stuttgart 1987, S. 173). Mit der Abhebungs-Leistung des Sinns meint er die grundsätzliche Abgehobenheit der ästhetischen von der rein physischen Seinsweise. Dieser Hinweis schließt sich offensichtlich an das Vorhaben seiner Abhandlung, den Aristotelischen Begriff der Aisthesis ontologisch als »Seinsvollzug des Sinnlichen« aufzufassen, was im vorliegenden Buch der Absicht entspricht, das Sinnliche als Ort des »Sich-zeigens der Welt« aufzufassen. Welsch versucht seitdem, von der Aristotelischen Aisthesislehre ausgehend, die Idee der »transversalen Vernunft« zu entwickeln, die im Unterschied zum Universalismus und Relativismus die Diversität und Heteronomität *aisthesis* rezipiert und *zugleich vernünftig* versteht. Seine Aristoteles-Interpretation kann in dieser Sicht für die vorliegende Studie als eine Vorgängerin gelten. (Die andere Vorgängerin ist die Arbeit von Eigen Fink, *Hegel. Phänomenologische Interpretation der »Phänomenologie des Geistes«*, Frankfurt a. M. 1977, 2. unveränderte Auflage 2007. Dazu vgl. Anm. 59). Der Verfasser versucht allerdings dem Aristotelischen Begriff der »Mitte« das größere Gewicht zu geben und seine Sinnlichkeitslehre als den *Zugang* zur Hegelschen »Phänomenologie des Geistes« zu lokalisieren.

findungen gibt und außer diesen keine weiteren vorhanden sind und dass weiterhin keine dieser fünf durch die anderen ersetzt werden kann. Er sagt aber weiter, dass die Bewegung, die Ruhe, die Größe, die Nummer usw. diejenigen sind, die zwar von jeder der fünf Empfindungen wahrgenommen werden können, dass aber der Ort ihres Sich-zeigens nicht auf eine dieser fünf spezialisiert ist. Sie affizieren die einzelnen Empfindungen, sind aber allen fünf Empfindungen gemeinsam. »Für die gemeinsamen Wahrnehmungsgegenstände aber haben wir schon einen gemeinsamen Sinn (αἴσθησιν κοινήν), und zwar nicht nebenbei (κατὰ συμβεβηκός)«. ²⁴ Dieser gemeinsame Sinn ist also nicht der sechste Sinn, sondern das, was in fünf Sinnen gemeinsam enthalten ist. Noch wichtiger ist, dass er das Unterscheidende (τὸ κριτικόν, τὸ κριτικόν) ist, z. B. von Süß und Weiß. Zwar können Süß und Bitter vom Geschmackssinn unterschieden und der Unterschied von Weiß und Schwarz vom Gesichtssinn vernommen werden, aber Süß und Weiß können von keinem dieser Sinne unterschieden werden. Einerseits müssen sie je schon vom Geschmacks- und Gesichtssinn wahrgenommen worden sein, um unterschieden zu werden, aber die Unterscheidung selber muss allein von dem Sinn geleistet werden, der den beiden Sinnen gemeinsam ist, somit vom Gemeinsinn. Dieser ist also nicht die bloße Rezeptivität, sondern ein unterscheidendes Denken. »Also ein und dasselbe sagt es aus, und wie es aussagt (λέγει), so denkt (νοεῖ) es auch und nimmt wahr (αἰσθάνεται)«. ²⁵ Jedoch, wenn nur von der Aktivität des Erkennens die Rede sein soll, so ist diese Aktivität auch den fünf Sinnen zuzuschreiben. Zwischen dem Faktum, dass die fünf Sinne das Verhältnis (λόγος) in sich haben, und dem, dass der Gemeinsinn es hat, muss es aber einen Dimensionsunterschied geben.

Dass der Gemeinsinn in den fünf Sinnen vorhanden ist und den Inhalt dieser Sinne voneinander unterscheidet, bedeutet von den fünf Sinnen her gesehen, dass diese fünf Sinne sich im Gemeinsinn als ihrem Ort finden und sich selbst »vernehmen«. An diesem Ort kommt zustande, dass das Sehen Sehen selbst sieht, und das Hören Hören selbst hört, somit das Empfinden Empfinden selbst empfindet. Die Antwort auf die Frage, die »eine Schwierigkeit (ἀπορία) bietet, die Frage, warum es nicht auch eine Wahrnehmung (αἴσθησις) der Wahr-

²⁴ Ibid., 425a27.

²⁵ Ibid., 426b21/22.

nehmungsvermögen selbst (τῶν αἰσθήσεων αὐτῶν) gibt«,²⁶ liegt im Gemeinsinn. Dies heißt wiederum, dass der Gemeinsinn faktisch die Funktion des »Selbstbewusstseins« der fünf Sinne in sich enthält. Außerdem ist der Gemeinsinn, indem er in den fünf Sinnen vorhanden ist, die je die »Mitte« bedeuten, die diesen gemeinsame Mitte, somit die all diese durchziehende zentrale Achse. So muss der Gemeinsinn als das Selbstbewusstsein der fünf Sinne und deren zentrale Achse der Zugang sein, in dem die fünf Sinne mit dem geistigen Denkvermögen miteinander verbunden werden.

Dies soll im Hinblick auf das Denken überprüft werden. Aristoteles unterscheidet allerdings das Denken von der Wahrnehmung. »Da das Denken (νοεῖν) etwas anderes ist als das Wahrnehmen (αἰσθάνεσθαι)«,²⁷ so muss seine Beschaffenheit untersucht werden. Es ist vor allem die Betätigung des Geistes. »Deshalb nimmt man mit Grund auch nicht an, dass der Geist (ὁ νοῦς) mit dem Körper vermischt sei.«²⁸ Jedoch muss auch das Denken eine Art Rezeptivität besitzen, solange der Geist gemäß der Seinsweise der Seele als der »Ort der Denkformen« (τόπος εἰδῶν)²⁹ gilt und das diese Formen Aufnehmende (δεκτικὸν τοῦ εἶδους) ist. »Wenn sich denn das Denken mit dem Wahrnehmen vergleicht, ist es ein Erleiden (πάσχειν) seitens des gedachten Gegenstandes (τοῦ νοητοῦ) oder etwas anderes derartiges. So muss der Seelenteil leidensunfähig (ἀπαθὲς) sein, aber fähig die Form aufzunehmen.«³⁰ Das Denken ist, indem es, wenn auch ohne Materie, die Formen aufnimmt, in seiner Rezeptivität eins mit der Sinnesempfindung. Die Tätigkeit der Seele, den Gegenstand zu erkennen, besteht nicht, ohne dass die Seele von dem zu erkennenden Gegenstand affiziert wird. Bei Kant wird diese Rezeptivität durchaus der Sinnlichkeit zugeschrieben, so dass der »Schematismus« benötigt wird, um die rezeptive Sinnlichkeit und den aktiv denkenden Verstand miteinander zu verbinden. Aber bei Aristoteles wird diese Rezeptivität der Vernunft selbst zugeschrieben. Die Vernunft wird, obwohl vom Körper getrennt und als Wirkendes (τὸ ποιητικόν) die aktive Vernunft, dennoch aber einen Teil haben, der sich als die »passive Vernunft« (ὁ παθητικὸς

νοῦς)³¹ bezeichnen lässt. Während die aktive Vernunft unsterblich (ἀθάνατος) und ewig (αἰδιος) ist, ist die letztere sterblich (φθαερός), womit aber zugleich gemeint sein soll, dass »es (das Wirkende, d. h. die Vernunft) ohne diesen Teil (die passive Vernunft) nichts denkt.«³² Es gibt zwar die Interpretationsrichtung, in der diese passive Vernunft mit der Einbildung identifiziert wird,³³ aber das wäre eher das Kantische Schema und nicht das Aristotelische.

Zusammenfassend sei gesagt: Bei Aristoteles ist die sinnliche Wahrnehmung die »Mitte« zwischen dem wahrnehmenden Subjekt und dem wahrzunehmenden Gegenstand, und diese Mitte selbst ist das Verhältnis (ὁ λόγος), an dem das Wahrgenommene als das Mittelmäßige gemessen wird. Als solche Mitte unterscheidet sie das wahrnehmende Subjekt und das wahrgenommene Objekt und ist somit kein bloß rezeptives Vermögen, sondern eine Art Aktivität des Erkennens. Die erkennende Vernunft andererseits, die unsterblich und nicht rezeptiv ist, d. h. nichts empfindet, schließt eine gewisse Rezeptivität doch nicht aus, solange sie als der Ort der Formen diese aufnimmt. Es ist konsequent anzunehmen, dass die sinnliche Wahrnehmung und die erkennende Vernunft wesentlich zusammengehören. Als der Bereich dieser Zusammengehörigkeit ist der »Gemeinsinn« zu sehen.

Zur Beleuchtung dieser Zusammengehörigkeit ist zu bemerken, dass die »Mitte«, die in der Aristotelischen Sinneslehre auftaucht, der Bereich ist, der in seiner Mehrdeutigkeit einer sorgsamsten Interpretation bedarf. Es war Keiji Nishitani, der in seiner »Abhandlung zu Aristoteles« (jap.) diese Mitte als Kern der Sinnlichkeitslehre von Aristoteles herausstellte. Er deutete die Tragweite dieser »Mitte« mit folgender

³¹ Ibid., 430a24/25. Die Übersetzung Theilers lautet: »der leidende Geist«. Sie wurde vom Verfasser teilweise mit Rücksicht auf den Hegelschen Terminus »Vernunft« und »Geist« geändert.

³² Ibid., 430a26.

³³ Vgl. Muneaki Mizuchi, *Kommentar zu »De Anima« von Aristoteles* (jap.), Kyoto 2002, S. 121. Zwar sagt Aristoteles, dass die Einbildung (phantasia) nicht ohne Wahrnehmung zustande kommt (ibid. 428b12/13). Aber gerade deshalb sind beide nicht identisch miteinander, so dass ihr Verhältnis zueinander befragt werden muss. Die von Aristoteles gemeinte »phantasia« wird übrigens von Theiler mit »Vorstellung« übersetzt. Der Verfasser möchte sie aber deshalb mit »Einbildung« übersetzen, weil dadurch der Zusammenhang zwischen der Aristotelischen und der Kantischen Erkenntnistheorie deutlicher zu sehen ist. Nach der letzteren ist es bekanntermaßen die Einbildungskraft, die zwischen der Anschauung und dem Verstand steht, während die phantasia zwischen der aisthēsis und dem nous steht.

²⁶ Ibid., 418a2/3.

²⁷ Ibid., 427b27.

²⁸ Ibid., 429a24/25.

²⁹ Ibid., 429a27/28.

³⁰ Ibid., 429a13/16.

Bemerkung an: »Wenn man die Mitte zwischen dem Bereich des Sinnlichen und der Vernunft bis zum Ende verfolgt, wird man wohl dorthin gelangen, wo die Vernunft als Form der Formen, vor allem die aktive Vernunft, und schließlich der Gott selbst, als die Mitte bzw. das Zentrum für alles Andere erschlossen wird.«³⁴ Aber diese Bemerkung wurde lediglich als Anmerkung eingefügt und nicht weiter entfaltet.

4. Der »Gemeinsinn« bei Descartes

Dass das Sinnliche die Geistigkeit bzw. Intellektualität als seine tiefere Schicht in sich birgt und diese Schicht sich als der »Gemeinsinn« ausdrückt, wurde bei Thomas von Aquin noch deutlicher formuliert.³⁵ Aber auch in der Neuzeit, beispielsweise in der Wissenschaftslehre Fichtes, die sonst als ein Pol des Intellektualismus angesehen wird, wird die »intellektuelle Anschauung« von Fichte selbst als Prinzip, das »stets mit einer *sinnlichen* verknüpft« ist, erklärt.³⁶ Er spricht von derselben Sachlage, wenn er die »unmittelbare Wahrnehmung« nicht bloß Wahrnehmung, sondern »*ein Gefühl*« nennt; »so nenne ich es lieber, als nach Kant *Empfindung*«. ³⁷ Das Gefühl gilt in der Tat als der Zwischenbereich zwischen der äußeren Empfindung und dem Inneren des Geistes.

Es sei hier eine Frage vorwegzunehmen, ob das Gefühl und die sinnliche Wahrnehmung nicht eher das Problem der Psychologie als das der Philosophie sei. Die klassische »James-Lange Theorie« am Ende des 19. Jahrhunderts und die »Cannon-Bard Theorie« in den zwanziger Jahren des 20. Jahrhunderts, die Einwände gegen die erstere erhob, sind in der Philosophie nicht unbekannt. Die relativ neue »Schachter-Singer

Theorie« wird vermutlich auch deshalb weitgehend akzeptiert, weil sie die beiden vorangehenden Theorien in sich vereinigt. Alle diese Theorien thematisieren »emotion« bzw. »feeling«. Es ergibt sich jedoch bei der weiteren Beobachtung, dass das in diesen Theorien thematisierte Problemgebiet nichts mit der philosophisch-phänomenologischen Sinneslehre zu tun hat. Denn der Streitpunkt und der Fokus in diesen Theorien sind die genetische Erklärung und der physiologische Mechanismus des Phänomens der »emotion«. Es geht in ihnen um die Frage, ob das Phänomen der »emotion« als körperliche Reaktion auf die äußeren Faktoren der Reizung und die innerliche Bearbeitung dieser Reizung anzusehen ist oder als die von der Reizung im Gehirn veranlasste Reaktion oder ob es durch lebende Materie, z. B. Hormone, verursacht wird.³⁸ Diese physiologischen Untersuchungen der genetischen Ursache und des Mechanismus der Emotion berühren mit Recht nicht den existentiellen oder phänomenologischen Sinngehalt der Emotion. Sie thematisieren nicht die Frage, was Schmerz, Lust, Hunger, Zorn, Freude, Trauer usw. mit der innerlichen Gesinnung des Geistes zu tun haben, geschweige denn, welche Tiefe die Emotion als phänomenologische Erfahrung hat. Die Kenntnisnahme dieser psychologischen Forschung hat nur dann einen Sinn für die Philosophie, wenn die philosophische Sinneslehre ihre eigene Stellung und Bedeutung erneut feststellen will.

Am Anfang des vorigen Abschnittes hat der Verfasser zwar angekündigt, auf die Ausführung der Geschichte dieser philosophischen Sinneslehre zu verzichten, aber es wäre doch nötig, das mindest Notwendige dieser Geschichte ins Auge zu fassen. Nachdem die Grundzüge der Aristotelischen Sinneslehre herausgestellt wurden, ist

³⁴ Keiji Nishitani, *Abhandlung zu Aristoteles* (jap.), 1948, jetzt in: *Gesammelte Schriften Keiji Nishitanis* (jap.), Bd. 5, Tokyo 1987, S. 32.

³⁵ Vgl. Thomas von Aquin, *Summa Theologiae*, I, q. 78, a. 4, ad 2: »Ultimum iudicium et ultima discretio pertinet ad sensum communem, quis iudicium aliorum perficit.« (Das letzte Urteil und das letzte Unterscheiden gehört dem sensus communis, der das Urteil und das Unterscheiden der anderen Sinne vervollständigt). Vgl. auch folgende Stelle: »Sensus communis fertur in omnia sensibilia secundum unam communem rationem« (Der sensus communis betätigt sich in allen Sinnen, die der einen gemeinsamen Vernunft folgen) (ibid., I, q. 1, a. 3, ad).

³⁶ Johann Gottlieb Fichte, *Zweite Einleitung in die Wissenschaftslehre, Sämtliche Werke*, herausgegeben von I. H. Fichte, 8 Bde., 1845/1846, Bd. 1, S. 464.

³⁷ Ders., ibid. S. 490. Vgl. dazu auch ibid., S. 455.

³⁸ William James (1842–1910) und Carl Lange (1834–1900) haben Ende des letzten Jahrzehnts des 19. Jahrhunderts die Genese der Emotion aus der Stimulation am peripheren Nervensystem als die physiologische Änderung erklärt, während Bradford Cannon (1871–1945) und Philip Bard (1898–1977) in den zwanziger Jahren anhand des Experimentes mit dem Hund, dessen Rindensubstanz im Gehirn beseitigt wurde, behaupteten, dass die Emotionserfahrung in den Zentralnerven im Gehirn »früher« einsetzt als die Perzeption der Stimulation an äußeren Organen. Stanley Schachter (1922–1997) und Jerome Singer (* 1950) haben – diese zwei Theorien berücksichtigend – »physiological arousal« und »cognitiv label« als zwei Faktoren der Emotion bezeichnet. Die »Emotion« im engen Sinne des Wortes ist das erstere, das nur kurz dauert, und das »Gefühl« ist das letztere, das sich länger hält. Vgl. dazu Joseph E. LeDoux, *The Emotional Brain. The Mysterious Underpinnings of Emotional Life*, New York 1996).

die Cartesianische Sinneslehre als Markstein der Neuzeit zu überblicken.³⁹

Der »*Discours de la Methode*« von Descartes beginnt bekannterweise mit dem folgenden Satz: »Le bon sens est la chose du monde la mieux partagée.«⁴⁰ Das prägnante französische Wort *bon sens* bedeutet wörtlich »der gute Sinn«. Es wurde aber in der 1644 veröffentlichten, von Étienne de Courcelles verfassten, aber von Descartes selbst autorisierten, lateinischen Übersetzung⁴¹ mit »bona mens« übersetzt, also mit dem »guten Geist«. Diese Übersetzung ist nicht überraschend, denn auch im Text von Descartes wird *bon sens* gleich nach dem zitier-

³⁹ In der Form der »Anmerkung« sollen lediglich einige weitere Sinneslehren erwähnt werden. Beim Vertreter des Sensualismus, Étienne Bonnot de Condillac (1715–1780), ist das »Sinnliche« ebenfalls nicht bloß das Sinnliche; es hat die Bedeutung der »Quelle« des Intellektus. In seiner *Traité des Sensation*, 1754, fügte er eine Zusammenfassung, *Extrait raisonné*, hinzu, in der er schreibt, es gehe in seinem Buch darum, »de faire voir comment toutes nos connaissances et toutes nos facultés viennent des sens, ou, pour parler plus exactement, des sensations« (Condillac, *Traité des Sensation. Classiques Larousse*, Paris, S. 15). Er erörtert, dass die zwei sinnlichen Vermögen (sensation), das Verstehen (apercevoir) und das Empfinden (sentir), dasselbe sind (op.cit. 24f.), sowie die Begierde (désir) und der Verstand (l'entendement) (op.cit. 24f.). Seine Lehre wird zwar »*Traité des Sensation*« betitelt, aber der Inhalt ist die Lehre des Intellektus, ausgehend von der Sinnlichkeit. Wenn also nur dieser Titel hervorgehoben wird und sein Gedanke bloß als »Sensualismus« bezeichnet wird, so wird sein Gedanke nicht genügend vermittelt, der vielmehr auf der Linie von Aristoteles über Descartes zu Hegel lokalisiert werden soll. Gegenüber dieser Linie ist bei manchen »modernen« Versuchen der Sinneslehre die Perspektive oft nur auf die Sinnlichkeit beschränkt und die tiefere Einsicht wird vermisst. Um nur ein, zwei Beispiele anzugeben, so geht die Arbeit von Michel Serres, *Les Cinq Sens. Philosophie des corps mêlés 1*, Paris 1985, trotz seiner vielen interessanten Einfälle nie über die »fünf Sinne« hinaus. Dasselbe gilt auch von dem Versuch von Luc Ciampi, *Die emotionalen Grundlagen des Denkens. Entwurf einer fraktalen Affektlogik*, Göttingen 1997. Ciampi versucht die Bewegung der Gefühle in ihrem Verhältnis zur Kognition in der Analogie der Phänomene der »Fraktale« in der Natur logisch zu begreifen. In der Perspektive der historischen Sinneslehre ist die Kantische Lehre als noch wichtiger als die Cartesianische anzusehen. Der Grund dafür ist, dass im vorliegenden Buch der Blick auf Kant ausgelassen wird, wie später nochmals erwähnt wird, obschon in der Perspektive dieses Buchs die beiden sich wesentlich in der gleichen Richtung finden, der Perspektive nämlich, dass sich das Sinnliche durch den »Gemeinsinn« hindurch in die Geistigkeit vertieft.

⁴⁰ René Descartes, *Discours de la méthode pour bien conduire sa raison et chercher la vérité dans les sciences, plus la dioptrique, les météores et la géométrie, qui sont des essais de cette méthode*. Œuvres de Descartes, publiées par C. Adam & P. Tannery, VI, Paris 1973, S. 1.

⁴¹ Ders., *Dissertatio de Methodo*, *ibid.*, S. 540.

ten Satz mit der »Vernunft« (la raison) gleichgesetzt und diese wiederum als »bon esprit« bezeichnet. Darin ist schon zu sehen, dass bei Descartes das Sinnliche und die Vernunft verschiedene Aspekte desselben Geistes (l'esprit) bedeuteten. Dass dieser *bon sens* die gesellschaftlich gemeinsame »Weisheit« bedeutet, ist weiterhin an der Stelle zu sehen: »ce qu'on nomme le bon sens ou la raison, est naturellement égale en tous les hommes«.

Jedoch redet Descartes vom »Gemeinsinn« im engeren Sinne des Wortes, d. h. im Aristotelischen Sinne, ausführlich in »*Regulae ad directionem ingenii*«⁴² (im folgenden verkürzt: »*Regulae*«) und, wenn auch quantitativ nur wenig, jedoch mit wichtigen Folgen, in den »*Cogitationes*«. Die Frage im vorliegenden Problemzusammenhang ist, ob der Gemeinsinn bei Descartes bloß neben dem *bons sens* als getrenntes Sinnesgebiet gilt oder in einem organischen Zusammenhang mit diesem steht. Die Einsicht ist in diesem Zusammenhang bei Descartes, wenn auch nicht ausdrücklich thematisch, gegeben.

Zuallererst ist auf die »*Regulae XII*« als die für das vorliegende Thema wichtige Stelle zu achten. Dort werden nämlich vier Vermögen zum Erkennen der Dinge angegeben: intellectus, imaginatio, sensus und memoria (411). Beim einfachen Überblick ergibt sich, dass diese vier Vermögen nicht beliebig aufgenommen sind, sondern einen organischen Zusammenhang bilden. Als die erste Stufe des Erkennens der Dinge wirkt der äußere Sinn, dessen Wesen in der passiven Affektion (passio) liegt, was mit der Tatsache verglichen wird, dass die Wachstafel (cera) von einem Siegel eine Form empfängt (412). Dieser Vergleich erinnert übrigens an den der »Wachstafel« (τὸ κήριον) im Platonischen Dialog »*Theaitetos*«⁴³ oder des »Notizbuches« (τὸ γραμματεῖον) in »*De Anima*« von Aristoteles,⁴⁴ welche als Vorläufer des Gedankens der »tabula rasa« von J. Locke gelten. Auch bei Descartes wird neben der Rede von der Wachstafel von dem »Papierstück« (charta) geredet, die eine tabula rasa ist.

Der philosophiegeschichtliche Rückblick ist aber sekundär. Es kommt auf die Tätigkeit des sinnlichen Vermögens an. Wenn der äußere Sinn vom Gegenstand (objectum) bewegt wird, so wird die vom äußeren Sinn empfangene Gestalt auf den Gemeinsinn (sensus com-

⁴² Ders., *Regulae ad Directionem Ingenii*, *ibid.*, X.

⁴³ Platon, *Theaitetos*, 191c9.

⁴⁴ Aristoteles, *De Anima*, 430a1.

munis) übertragen, als wenn man auf einem Papierstück mit dem Stift einen Buchstaben schreibt, wobei die Bewegung des unteren Teils des Stiftes auf das Ganze des Stiftes übertragen wird (414). Dieser Gemeinsinn überträgt seinerseits die Form bzw. die Gestalt, die durch den äußeren Sinn empfangen wurde, auf die Phantasie (*phantasia*) bzw. die Einbildungskraft (*imaginatio*), »wie das Siegel auf die Wachstafel sich hineinprägt« (*veluti in cerâ formandas*). Wenn die Einbildung lange erhalten wird, wird sie zum »Gedächtnis« und bewegt auch die Nerven. Aber die Quelle dieser Bewegung muss im Gehirn (*cerebrum*) liegen (414). Die Kraft (*vis*) des eigentlichen Erkennens der Dinge liegt in diesem Gehirn als die reine spirituelle (415). Sie wird dabei »vom ganzen Körper getrennt« (*ibid.*).

Da diese spirituelle Kraft das eigentliche Erkenntnisvermögen ist, wirkt sie von Anfang an im Erkennensprozess. Sie empfängt nämlich zuerst auf der Stufe des äußeren Sinnes passiv das Siegel der Dinge wie auf der Wachstafel. Sie wirkt dann zusammen mit der Einbildung auf den Gemeinsinn, wodurch das sinnliche Wahrnehmen wie das Sehen (*videre*) oder das Fühlen (*tangere*) zustande kommt. Wenn sie nur auf die Einbildung wirkt, so entsteht die Tätigkeit der Erinnerung (*remiscisci*), und das Sich-einbilden (*imaginari*) geschieht, wenn in der Einbildung eine neue Form gestaltet wird, wodurch das Konzipieren (*concipere*) zustande kommt. Wenn sie schließlich von sich allein wirkt, so ist es das Verstehen (*intelligere*) (416).

Es ist leicht festzustellen, dass dieser organische Zusammenhang vom Vorrang des Intellekts geprägt wird. Zwar wird der Intellekt von der Einbildungskraft bewegt bzw. wirkt auf diese, und diese Einbildung wird wiederum von der sinnlichen Wahrnehmung bewegt bzw. wirkt auf diese, so dass sie ständig die Zusammenarbeit mit diesem Vermögen benötigt und die Rede vom Vorrang der einen Seite vor der anderen keinen Sinn zu haben scheint. Aber der Intellekt muss allein von sich aus wirken können, wenn er das erkennt, was kein Materielles in sich enthält und rein Ideelles ist. Er muss dann so vorgehen, dass er »den Sinn entfernt, und die Imaginationen so weit wie möglich von allen Impressionen ausschließt« (416).

In dieser neuzeitlichen Erkenntnislehre scheint der »Gemeinsinn« keine ausgezeichnete Stelle zu haben. Jedoch sieht man gleich, dass eben wegen des sonst klaren Dualismus vom Geist und Körper die Cartesianische Erkenntnislehre ein Problem haben musste, was eben mit dem Gemeinsinn zu tun hat. Diese Erkenntnislehre erklärt nämlich

nicht, wieso die im Gehirn liegende, spirituelle Erkenntniskraft mit dem von ihr scharf unterschiedenen Vermögen zusammenarbeiten kann.

Das Cartesianische Nachdenken zum Dualismus von Leib und Seele wird in den »*Meditationes*« gegeben. Dieses Buch geht von dem Misstrauen gegen den Sinn aus, da dieser ab und zu betrügt (*Meditatio Prima*), und dieses Misstrauen wird auch gegen den »so genannten Gemeinsinn« (*sensus communis, ut vocant*) gerichtet (*Meditatio Secunda*). Desto durchdringender ist die Frage, wie das sinnliche Vermögen, das faktisch auch eine Quelle des Wissens ist, mit dem Intellekt arbeitet. In der Tat wird die Antwort auf diese Frage in der *Meditatio Sexta* gegeben. Dort wird nämlich zunächst dasselbe erörtert, was in der »*Regulae*« dargestellt wird. Zugleich wird aber dargelegt, dass der Geist sich in einem »sehr kleinen Ort des Gehirns« betätigt, »in dem, so wird gesagt, der Gemeinsinn *ist*« (*in quâ dicitur esse sensus communis*).⁴⁵ Dieser Körperteil ist die sog. »*glandula pinealis*«, an der, so dachte Descartes, alle leiblichen Empfindungen an die Wirkung des Geistes vermittelt werden. Eben dadurch konnte er behaupten, dass »das Vermögen des Wollens, des Sinnes und des Intellekts (*facultas volendi, sentiendi, intelligendi*) ein und derselbe Geist« (*una & eadem mens*) sind.⁴⁶

Aus der Sicht der heutigen Physiologie hat die *Glandula pinealis* weder die Bedeutung des Sitzortes der Seele noch die Funktion der Verknüpfung von Körper und Geist, womit auch der von Descartes behauptete »Ort des Gemeinsinnes« zurückgewiesen werden muss. Eines kann aber nicht zurückgewiesen werden, nämlich, dass der Gemeinsinn an dem Verknüpfungsort von Körper und Geist, wo immer dieser Ort auch sei, liegt. Die wichtige Folge dieser Auffassung ist, dass der Gemeinsinn einerseits der allen fünf Sinnen gemeine Sinn (*sensus communis*) ist und andererseits als der Vermittlungspunkt zum Geist allen Menschen gemeinsam ist, somit als die Basis des »*bons sens*« die Breite des gemeinschaftlichen Sinnes haben kann.

Es wird oft darauf hingewiesen, dass der Gemeinsinn als *Common Sense* auf Cicero in der Römerzeit zurückgeht. Cicero gab aber keine Erklärung, in welchem Zusammenhang der Gemeinsinn im Aristote-

⁴⁵ Descartes, *Meditationes de prima philosophia, in qua Dei existentia et animae immortalitas demonstratur*, VII, S. 86.

⁴⁶ *Ibid.* S. 81.

lischen Sinne und *sensus communis* als *Common Sense* miteinander stehen.⁴⁷ Auch Descartes tat das nicht. Aber in seinen »Meditationes« wurde die fundamentale Einsicht, auch wenn sie noch nicht thematisiert wurde, doch vorbereitet.

Das Werk von Descartes, in dem diese Einsicht etwas konkreter dargelegt wird, ist »*Les Passions de l'Âme*«. Dort wird wiederum erörtert, dass die »kleine Drüse im Gehirn« der Ort ist, wo der Geist sich betätigt.⁴⁸ Aber im großen und ganzen geht es dort darum, wie die Passionen, die von der Begierde (*désir*) bewegt werden, durch die Vernunft bewältigt werden sollen.

Dieses Werk stellt eine systematische Entwicklung der Passionen dar, die nicht bei Aristoteles zu sehen ist. In ihm werden zunächst sechs fundamentale Modi der Passion angegeben: »Erstaunen«, »Liebe«, »Hass«, »Begierde«, »Freude« und »Trauer«. Diese haben je weitere Zweiggestalten. Das Werk zeichnet sich darin aus, dass es nicht nur in seinem äußeren Umfang die Aristotelische Sinnlichkeit übertrifft, sondern auch inhaltlich einen neuen Sinnhorizont des Gemeinsinnes eröffnet. Denn die sechs Hauptmodi der Passionen sowie die spezifischen Passionen, wie sie im III. Teil behandelt werden, enthalten alle mehr oder weniger das Verhältnis zu den »Anderen«. Dies bedeutet, dass die Schrift »*Les Passions de l'Âme*« den Charakter einer Moralphilosophie erwirbt.

Dieser moralische Charakter der Passionslehre ist in der breiteren Perspektive auch an der Position dieses Werkes innerhalb des gesamten Systems der Cartesianischen Philosophie festzustellen. Der Umriss seines philosophischen Systems wird nämlich bekanntermaßen in der Vorrede von »*Les Principes de la Philosophie*« (1647) mit dem »Baum der Weisheit« verglichen, dessen Wurzel die Metaphysik, der Stamm die Naturphilosophie, drei Zweige die Mechanik, die Medizin und die Moral sind. Die letzte wird als »die letzte Stufe der Weisheit« (*le dernier degré de la Sagesse*) betrachtet,⁴⁹ allerdings unter der Bedingung, dass die perfekte Kenntnis der anderen Disziplinen gegeben ist. Vor allem wird die Wirkung der Physiologie auf den Geist erwähnt. Wenn

⁴⁷ Ciceros Wendung bleibt auf der Ebene des Sprichworts, wie in *Paradoxa Stoicorum*, 6,3: *Rarus enim fere sensus communis in illa Fortuna.* (Selten ist der *sensus communis* unter den Menschen vom Glück).

⁴⁸ Vgl. Descartes, *Les Passions de l'Âme*, IX-2, I. Part, §31.

⁴⁹ *Ibid.*, IX-2, S. 14.

diese Erörterung zu einer selbständigen Disziplin ausgebaut wird, dann wird sie die Gestalt von »*Les Passions de l'Âme*«, wie wir sie jetzt haben, annehmen.⁵⁰

Der Gemeinsinn knüpft sich an den gemeinschaftlichen Sinn als *bons sens* und gewinnt eine Geistigkeit als Inhalt der Moralphilosophie. Eben diese Entwicklungslinie ist das, was später von Hegel in der *Phänomenologie des Geistes* im größeren Umfang aufgezeigt wird. Wie im Hauptteil erörtert wird, erhält der »Gemeinsinn« der Entwicklung des Geistes entsprechend die Bedeutung der gemeinsamen Passion bzw. des *Sympathos*. Da die Cartesianische Sinneslehre eben diese Perspektive, wenn auch ohne sie zu thematisieren, als Folge mit sich bringt, ist sie für uns unausweichlich.

5. Die Tiefenschicht des Gemeinsinnes – Mit Hegel anders als Hegel

Wenn von der Traditionslinie der Sinneslehre die Rede sein soll, so sollte eigentlich auch die Kantische Lehre berücksichtigt werden. Es muss in der Tat eine philosophisch wichtige Aufgabe sein, eine Sinneslehre wie die »Transzendente Ästhetik« in der *Kritik der reinen Vernunft* in Zusammenhang mit dem Gesamtwerk Kants zu betrachten. Aber die *Phänomenologie des Geistes*, die im Folgenden betrachtet wird, hat die Kantische Philosophie als Voraussetzung. Außerdem bleibt die Kantische Lehre des Gemeinsinnes als unabgeschlossenes Fragment. Er behandelte zwar den Gemeinsinn in der *Kritik der Urteilskraft* als den »gemeinschaftlichen Sinn«.⁵¹ Dieser wurde als die notwendige Bedingung der Allgemeinheit des ästhetischen Urteils »postuliert«. Dieses Postulat ist auf die »Teleologie« von Kant zurückzuführen, die im II. Teil der *Kritik der Urteilskraft* entwickelt wird. Aber eben in diesem II. Teil verschwindet der *sensus communis* als Thema.

Es ist nun zu bewundern, dass auch in der Aristotelischen Sinneslehre ein Blick auf die »Anderen« enthalten ist, somit auch die Perspektive des Gemeinsinnes als des sozial-gemeinschaftlichen Sinnes vor-

⁵⁰ Diese Ansicht wird auch von Wolfgang Röd in seinem Buch *Descartes. Die Genese des Cartesianischen Rationalismus*, München/Basel 1995, S. 145, geäußert.

⁵¹ Immanuel Kant, *Kritik der Urteilskraft*, §40.

bereitet wird. Allerdings handelt es sich dabei nicht mehr um *De Anima*, sondern um die *Nikomachischen Ethik*. Das neunte Kapitel des neunten Buches beginnt nämlich mit der Frage, ob der in sich erfüllte und befriedigte Mensch die Freunde braucht. Im folgenden sei der Aristotelische Gedankengang in einer Paraphrase zusammenzufassen.

Aristoteles sagt ungefähr folgendes: Er denkt, dass der Sehende wahrnimmt, dass er sieht, der Hörende, dass er hört, der Gehende, dass er geht, so dass wir wahrnehmen, dass wir wahrnehmen (ὄτι αἰσθανόμεθα), und denken, dass wir denken (ὄτι νοούμεν), was soviel ist wie Wahrnehmen oder Denken, dass wir sind (ὄτι ἐσμεν). Sein (τὸ εἶναι) heißt Wahrnehmen oder Denken.⁵² Dieser Gedanke erinnert an die Parmenideische These der Selbigkeit von Denken und Sein, aber bei Aristoteles ist damit gemeint, dass das Sehen, Hören, Gehen, Wahrnehmen und Denken das »Selbstbewusstsein« gemeinsam haben. Dieses ist untrennbar mit dem Bewusstsein der »Anderen« verbunden. In der Tat entwickelt Aristoteles den Gedanken, dass von jedem das Dasein der Freunde genau in der Weise begehrt wird, wie er das eigene Dasein begehrt. »Mithin bedarf es auch eines Mitfühlers (συναίσθανεσθαι) des Freundes, und ein solches wird vermittelt durch das Zusammenleben (ἐν τῷ συζῆν) und das Gemeinhaben (κοινωνεῖν) der Worte und Gedanken.«⁵³ Daraus folgt die These: »der Freund ist ja sein anderes Ich (ἕτερος αὐτός)«.⁵⁴

Das oben gesagte »Mitfühlen« ist nichts anderes als der gemeinschaftliche Sinn, somit der Gemeinsinn. Aristoteles behandelt diesen gemeinschaftlichen Sinn zwar nie thematisch, faktisch aber sieht er grundsätzlich ein, dass er wesentlich mit dem Selbstbewusstsein zu tun hat, das in jedem der fünf Sinne enthalten ist. Jedem Sinn ist *sinnlich* bewusst, was er vollzieht. Insofern ist er an sich schon die Vorstufe bzw. Zugang zum sog. »Selbstbewusstsein«. Dieses spiegelt in sich das

⁵² Aristoteles, *Ethica Nicomacea*, 1170a27-b2. Dem Zitat wird die Übersetzung von Eugen Rolfes in *Aristoteles. Nikomachische Ethik. Auf der Grundlage der Übersetzung von Eugen Rolfes*, herausgegeben von Günther Bien, Hamburg 1985, zugrunde gelegt.

⁵³ *Ibid.*, 1170b10–12. Das Wort συναίσθανεσθαι wird vom Verfasser mit »Mitfühlen« übersetzt. Nach Rolfes Übersetzung allerdings: das Bewusstsein des Daseins. Das Wort κοινωνεῖν wird vom Verfasser »Gemeinhaben«, aber nach Rolfes wiederum sinngemäß mit »Austausch« übersetzt. Das Wort »Mitfühlen« wird vom Verfasser teilweise auch deshalb gewählt, weil das Wort »Mitgefühl« eine mögliche Übersetzung für den erst später zu thematisierenden, bedeutsamen Terminus »Compassion« ist.

⁵⁴ *Ibid.*, 1170b6–7.

Zusammenleben und das Gemeinhaben der Worte mit den Anderen. So wird der Zusammenhang vom Gemeinsinn als der den fünf Sinnen gemeinsame Sinn und als der gesellschaftliche Sinn auch bei Aristoteles eigentlich schon ins Auge gefasst.

Es ist zu ahnen, dass der Gemeinsinn als das oben gemeinte Mitgefühl je nach der Art und Weise des Verhältnisses vom Ich und dem Anderen mannigfaltig ist und unendlich viele Variationen hat. Der Inhalt des Mitgeföhltens ist nie homogen; es enthält vielmehr ständig Gegensätze und Widersprüche in sich. Zwar besteht eine Gemeinschaft dadurch, dass seine Mitglieder innerhalb gewisser Grenzen homogen sind, aber sie kann nie die Andersheit des Anderen ausrotten. In ihr spiegelt sich vielmehr die »Fremdheit« bzw. die heteronome Andersheit zwischen den Menschen. Dann ist zu antizipieren, dass der Gemeinsinn als Mitgefühl von Menschen von Fall zu Fall als der ungesamte Gemeinsinn, als *sensus communis non-unionis*, zu bestimmen ist. Die Fremdheit bzw. die heteronome Andersheit wird immer tiefer empfunden, je weiter das Selbstbewusstsein des Menschen sich geistig und innerlich entwickelt. Am Ende wird sich ergeben, dass die Vertiefung des Sinnlichen und die Entwicklung des Geistes ein und derselbe Gang sind.

Um diese Tiefenschicht des Sinnlichen herauszustellen, wird in der vorliegenden Untersuchung der Ansatz in der *Phänomenologie des Geistes* von Hegel gesucht. Dabei ist mit zwei fundamentalen Fragen bzw. Bedenken gegen diesen Ansatz im Voraus zu rechnen. Erstens wird der, der dieses Werk kennt, von diesem Ansatz befremdet werden. Denn es scheint, dass in diesem Werk das Problem des Sinnlichen schon im ersten Kapitel »Sinnliche Gewissheit« erledigt wird und der »Gemeinsinn« kein einziges Mal vorkommt. Aber wie vorhin zitiert, schätzt Hegel die Sinneslehre von Aristoteles als »den ganz richtigen Standpunkt der Empfindung« ein. Darum kann angenommen werden, dass in der Sinneslehre Hegels faktisch der Gedanke des Gemeinsinnes enthalten ist. Bei Aristoteles ging es um das Zusammenwirken von Sinn und Vernunft, und in der Vernunft gab es den aktiven und rezeptiven Teil. Es ist dann weiterhin zu antizipieren, dass in der *Phänomenologie des Geistes*, in der das Bewusstsein den Weg von der sinnlichen Gewissheit zum absoluten Wissen erfährt, die Tragweite der Aristotelischen Sinneslehre beibehalten wird.

Die zweite zu erwartende Frage ist: Wenn es in diesem Buch letztlich nicht um eine Hegel-Interpretation, sondern um die »phänomeno-

logische« Herstellung der Tiefenschicht des Sinnlichen geht, sollte dann in einem so klassischen Text wie der *Phänomenologie des Geistes* der Ansatzpunkt gesucht werden – oder viel eher in den aktuellen Problemsituationen der Wirklichkeit anhand der wirklichen Phänomene, wie es die Psychopathologie oder die Sozialpsychologie tut? Aber ob es wirklich einen wesentlichen Unterschied zwischen den beiden Ansätzen gibt, ist fraglich. Denn eben in der *Phänomenologie des Geistes* werden die aktuellen Problemsituationen in der Wirklichkeit anhand der wirklichen Phänomene in Betracht gezogen. Und umgekehrt, wenn in der Psychopathologie oder der Sozialpsychologie die »wirklichen« Phänomene betrachtet werden, so geht es dort nicht bloß um die phänomenale Beschreibung, sondern um die »Analyse« und das »Verstehen der Bedeutung« dieser Phänomene, somit um die Phänomene als Texte. Die oben betrachteten Texte von Aristoteles, Descartes und Hegel behandeln alle die »wirklichen Phänomene des Sinnlichen als Text«, und zwar nicht in der einzelnen Beobachtung, sondern in prinzipieller, philosophischer Einsicht. Die *Phänomenologie des Geistes* gilt als das tiefendendende Werk Hegels. Dies ist der Grund dafür, dass eine Phänomenologie des Sinnlichen anhand dieses Werks, durch dessen De-struktion, versucht werden darf.

Noch eine Frage könnte erhoben werden, worauf dieser Versuch zielt und wohin er führt. Zum Schluss ist also noch ein Wort hinzuzufügen. Um vorwegzunehmen, was am Ende der vorliegenden Untersuchung sich ergeben wird: die in der *Phänomenologie des Geistes* verborgene Tiefenschicht des Sinnlichen wird am Ende dem sog. »Großen Mitgefühl« (Compassion) im Mahayana-Buddhismus entsprechen. Umgekehrt wird der Weg der *Phänomenologie des Geistes* wohl anders als bei Hegel selbst, aber dennoch keineswegs im Widerspruch zu ihm, teilweise aus der Sicht dieses Großen Mitgefühls neu beleuchtet werden. Es geht darum, *mit Hegel anders als Hegel zu denken*. Die Notwendigkeit »anders zu denken« liegt darin, dass der Hegelsche Gedanke heute im Zeitalter der Interkulturalität auch dem Leser begegnet wird, dem die Denktradition des Abendlandes nicht ganz zu eigen ist. Der Verfasser ist z. B. mit der Denkweise des Mahayana-Buddhismus eher vertraut.

Damit wird nicht gemeint, dass hier der direkte Vergleich zwischen der Hegelschen Philosophie und dem Mahayana-Buddhismus versucht werden soll. Es ist auch nicht gemeint, dass der mahayana-buddhistische Begriff des Großen Mitgefühls »vorausgesetzt« wird. Es

geht nur darum, ihn zu »entleihen« als ein beleuchtendes Licht. Ein typisches Beispiel dieser Entleihung wurde einst von Keiji Nishitani vollzogen, als er die mahayana-buddhistischen Begriffe in seinem Denken der »Leere« heranzog. Er sagt: »Ich habe diese Begriffe nur entlehnt, damit sie die »Realität« bzw. das Wesen und die Wirklichkeit des Menschen erhellen.«⁵⁵

Die vorliegende Abhandlung gilt am Ende als die wiederholende Fortsetzung der De-Konstruktion, die der Verfasser vor mehr als zwanzig Jahren anhand der Hegelschen Logik versuchte.⁵⁶ Wenn von einem Fortschreiten die Rede sein kann, so darf sie auch als Fortführung der Abhandlung des Verfassers *Einführung in die Phänomenologie der Compassion* (jap: *Hi no Genshōron Josetsu*, Tokyo 1998) verstanden werden. Im Hauptteil tritt der Begriff »Pathos« immer mehr in den Vordergrund, der inhaltlich an die »Passion« von Descartes oder an die »sympatheia« (συμπάθεια) der Stoa anschließt. Das englische Wort »compassion« ist die stehende Übersetzung für den mahayana-buddhistischen Begriff des »Hi«, der im Titel der oben genannten Schrift des Verfassers steht. So reihen sich vielleicht die langsamen Schritte des Verfassers am Ende irgendwie aneinander.

⁵⁵ Keiji Nishitani, *ibid.*, S. 10.

⁵⁶ Der Verfasser, »*Zeitlichkeitsanalyse der Hegelschen Logik*«, Freiburg/München 1984.